

MODERNIDADE, POST-MODERNIDADE E ANTROPOLOGIA

ADOLFO YANEZ CASAL*

Com o fim do milénio, as sociedades modernas e em geral a civilização ocidental estão sendo interrogadas desde os mais diversos quadrantes, científicos, sociais, culturais, económicos e políticos. As questões e os termos que as veiculam não podem ser mais díspares; Enquanto umas se situam na análise nostálgica do retorno às origens, outras irrompem pelos meandros escatológicos da post-história e da metafísica acabada. Fenómenos como o da desagregação social, da uniformização das condutas, do consumo massivo de objectos, de indiferença e incredulidade em valores tidos como universais e perenes... já não são interpretados como simples obstáculos num percurso histórico que vai do tradicional ao moderno indefinido, mas como sintomas dum fim, duma história, da modernidade e da própria inteligibilidade racional; um estado mecânico que se reflecte no vazio do raciocínio.

Estas interrogações sobre o projecto social e teórico das nossas sociedades configuram o discurso do chamado post-modernismo. Um discurso inaugurado prioritariamente na área das artes e das letras, reconstruído e renovado pelos filósofos e analisado com alguma ambiguidade, enquanto fenómeno macro-social, pelos cientistas sociais.

O post-modernismo, quer como fenómeno social, quer como representação desse fenómeno, é também um problema antropológico. Diz respeito à sociedade e ao homem, aos seus processos e representações e sobretudo afecta, de forma incómoda, o modo e o objecto de conhecimento antropológico. Neste sentido, a questão do post-modernismo, considerada como objecto da antropologia, abrangerá, não apenas o próprio discurso construído à margem da disciplina, mas sobretudo o homem post-moderno, os seus comportamentos, as suas referências valorativas, os seus mitos e as suas incertezas. A questão do

* Universidade Nova de Lisboa

post-modernismo interessará aos antropólogos também e talvez de forma paradoxal, pois trata-se de saber se o paradigma da modernidade, a partir do qual foram estudadas outras sociedades e se classificaram as diferenças culturais, é um potencial teórico esgotado, foi apenas mal interpretado, ou permanece inacabado.

1. Progresso e modernidade.

A crise da modernidade inspira-nos uma relação que já não é entre progresso e tradição, mas entre progresso e mudança.⁽¹⁾

Se nos estudos sobre a problemática do sub-desenvolvimento, muitos especialistas continuam a insistir e privilegiar o velho dualismo tradição-modernidade, o aviso da falsidade dessa dialéctica parte, paradoxalmente, duma problemática oposta: a problemática do progresso e do desenvolvimento. O efeito imediato da viragem é a reconversão daquela relação numa outra de signo contrário, — a tradição do progresso —, afectando directamente as sociedades mais avançadas. A tradição instalou-se na modernidade, exercendo sobre ela a mesma eficácia ambígua, contraditória e corrosiva que a modernidade tinha projectado, durante muitas décadas, sobre a tradição.

Não é por acaso que um dos mais insignes antropólogos dos nossos dias — Georges Balandier — é forçado a mudar de registo e de objecto de estudo, abandonado o binómio tradição-modernidade em que tanto se tinha inspirado, para um outro em que o interesse recai sobre as próprias sociedades modernas em crise.

Em 1970, ele abre a Antropologia para a dinâmica dos processos de desenvolvimento em Africa, escrevendo:⁽²⁾

“As sociedades tradicionais, recentemente abertas ao processo de transformação sob o efeito do desenvolvimento técnico-económico e da modernização, foram inicialmente encaradas como exteriores à história, consideradas como

⁽¹⁾ Sine Babakar, *Imperialisme et Théories sociologiques du Développement*, Ed. Anthropos, 1975.

⁽²⁾ Balandier George, *Sociologie des Mutations*, Ed. Anthropos, 1970.

sociedades frias ou simplesmente portadoras de uma história alheia que tiveram de interiorizar, a das nações expansivas e imperialistas. Estas sociedades são agora contempladas sob o signo da problemática onde o debate entre tradição e modernidade se exprime com a maior intensidade e nas quais o desenvolvimento se encontra ainda em fase de ensaio”.

Passados 25 anos, o mesmo autor, apercebendo-se de que o problema já não é o da tradição versus modernidade, mas o da própria modernidade em crise, decide regressar a casa e interrogar aquela modernidade que durante dois séculos foi sendo exportada para Africa, como ideal, como modelo e como prática social:⁽³⁾

“Todos os discursos, os mais vulgares e os mais sábios, inscrevem-se num tempo de finitudes, de “*términus*”: Fim duma época, duma civilização, duma ideologia dominante, a do progresso... No espaço de duas décadas, a lista alonga-se e fica aberta: Proclama-se o fim dos camponeses e das cidades, o fim da família, dos grupos e classes sociais, o fim do político, o fim da escrita, o fim dos códigos sociais transmitidos de geração em geração, aqueles que ordenam o corpo e a sexualidade, como os que se referem aos valores, às crenças e ao indivíduo como sujeito portador de liberdade. Fim último na série de fins, eis que se anuncia o fim do real”.

A partir desta nova óptica, o paradigma tradição-modernidade deixa de fazer sentido. As interrogações doravante avolumam-se num dos termos, o da modernidade e o do epílogo mais anunciado, a post-modernidade.

A modernidade, como conceito e modelo de acção social, constituiu-se a partir do pensamento das luzes. É nesta época charneira entre o passado e o futuro, que se toma consciência da realidade humana, como entidade autónoma percorrendo o tempo. O presente deixa de ser um absoluto, ao mesmo tempo que perde as referências anteriores a qualquer ordem transcendente. O seu conhecimento e avaliação passa a ser feito a

⁽³⁾ Balandier George, *Le Détour*, Fayard, 1985.

partir dum passado distante e esbatido e sobretudo a partir dum futuro prometedor de progresso, de mais riqueza, de mais ciência e de mais poder. A temporalidade e o progresso transformam-se em critérios de verdade e em categorias de análise da realidade social e histórica⁽⁴⁾. O progresso assume inclusive foros de “eticidade”, encontrando no protestantismo, o seu melhor enquadramento social e ideológico, tal como Max Weber chegou a demonstrar⁽⁵⁾.

A historicidade da existência humana e o seu correlativo, a eficácia do projecto humano, tornaram-se num daqueles “imperativos categóricos” que ninguém ousaria discutir.

Estas ideias-postulados, como é óbvio, são não só estranhas como opostas aos princípios que animam a consciência primitiva e o mundo arcaico. O passado e as sociedades que nele perduram, porque estão submersos nos determinismos ontológicos ditados pelos deuses, estão condenados na sua existência e na sua diferença. É um dever das Luzes consumir a “homogeneização” dentro e fora do Ocidente, para que os comportamentos individuais, sociais e técnicos deixem de ser meras repetições de modelos rituais definidos por entidades divinas. A garantia do bom funcionamento do cosmos e da sociedade já não é a repetição tal como está registada nos mitos, mas a temporalidade, tal como a evolução das coisas testemunha.

Nas culturas antigas e primitivas, o horizonte fecha-se sobre a sociedade, imprimindo-lhe um movimento circular, astro-biológico, de eterno retorno. Os povos da antiguidade clássica, tais como os gregos, os alexandrinos, os romanos, etc, apreciaram a evolução dos conhecimentos e da organização social, mas não se libertaram das representações do mundo primitivo. A história era por eles concebida, desenhando um círculo mais ou menos amplo, mas em que o ponto de união entre as origens e o destino continuava a ser ocupado pelo mito.

Na mentalidade judaico-cristã, a evolução de conhecimentos, da moral, da política, da arte e da técnica, está bem subordinada a um devir orientado sobrenaturalmente; a história da humanidade é a história da salvação do género humano.

A noção de progresso e de história, como categorias de moderni-

⁽⁴⁾ Gusdorf G., *Les Principes de la Pensée au Siècle des Lumières*. Payot, 1971.

⁽⁵⁾ Weber M., *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*. Presença, 1983.

dade, implicam que o processo social se autonomize em relação a qualquer imperativo transcendente. O homem é autor de progresso e o principal sinal de história é o progresso testado em estudos sucessivos desde o passado ao presente. É esta a verdade das coisas, das sociedades e dos homens. O progresso, ou melhor a ideia de progresso, inscreve-se no Ocidente como valor central da nova cultura, a cultura moderna. A transcendência esgotou-se em favor da imanência e a linha de verticalidade que assinalava o sentido do comportamento humano desenrolou-se na horizontalidade que marca o tempo histórico.

A ideologia do progresso formulada por Turgot, Condorcet e Kant reclama-se dum movimento indefinido e permanente através do qual a humanidade atingirá a sua salvação sem intervenção de Deus. A evolução moral, artística e técnica é sinal de maturidade da razão humana e da superação das alienações mágico-religiosas. Com este espírito progressista, a Europa está preparada para conquistar o mundo conhecido e desconhecido; uma iniciativa e um destino a que as restantes culturas, subjugadas por axiomáticas ontológicas outras, deveriam ceder inelutavelmente.

2. Ambiguidade e crise do progresso.

A actual crise de modernidade que as sociedades mais avançadas atravessam com maior ou menor ênfase, foi anunciada dois séculos antes de ser hoje constatada com exuberância pelo movimento post-modernista.

Foi J. J. Rousseau quem primeiro lançou a suspeita sobre a ambiguidade do conceito e da mentalidade modernista que a partir dele se originou. O facto tem sido geralmente iludido remetendo a obra de Rousseau para o campo da moralidade ou para a ingenuidade sociológica da sua concepção utópica do mundo e da sociedade.

A leitura que hoje pode ser feita da sua obra, nomeadamente do "Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade"⁽⁶⁾, adequa-se mais a uma problemática sócio-antropológica. A preocupação principal de Rousseau, nesta óptica, não seria tanto a de descobrir as origens do mal e da iniquidade sociais, quanto a de provar a inerência das

⁽⁶⁾ Rousseau J. J., *Discours sur L'origine et les Fondements de L'Inégalité parmi les Hommes*, Coll. Idées, Paris, 1970.

desigualdades e das “diferenças” num projecto de modernização e “homogeneização” das sociedades.

A partir desta referência ao pensamento de Rousseau poder-se-á compreender melhor a problemática do progresso e a crise de modernidade; Uma crise substantiva e não apenas de percurso, como habitualmente é tratada.

Rousseau situa-se numa estrutura de reflexão que hoje nos resulta familiar: a da relação natureza/cultura do homem. Mas nesta estrutura os termos desempenham, sobretudo, o papel de hipóteses. A natureza do homem e da sociedade em Rousseau é uma expressão a partir da qual se identifica o seu contrário, a cultura. O homem natural é de facto uma utopia. Mas se Rousseau pensa as origens como utopia, o fim da história não pode deixar de ser um autêntico mito. A utopia do bom selvagem e o mito duma sociedade igualitária, eis as duas hipóteses que vão permitir-lhe analisar e compreender a história real da sociedade e a natureza do progresso: Um processo contínuo de desigualdades e de diferenças. O processo histórico da sociedade ocidental teria uma trajectória cujo ponto de partida estaria localizado na utopia da “bondade do homem natural”, projectando-se numa outra utopia, a da sociedade igualitária.

A condição do progresso, vista à luz destes “pressupostos”, tem de ser necessariamente ambígua: a saída da primeira utopia, — materialização do progresso”, é a sua própria traição, — a entrada na segunda utopia.

A inauguração desse percurso, história, tempo, progresso, coincide com a força projectada desde o primeiro acto de desequilíbrio, de separação entre a natureza e a cultura, entre os objectos-bens e o desejo de os possuir. A propriedade gera a diferença. A diferença exige a organização social. As relações sociais institucionalizam-se. Nasce a consciência da depravação, da alienação e da servidão. A nostalgia do passado é muito forte, mas regressar ao estado natural é impossível, pois ele nunca existiu. Resta a utopia do futuro. O projecto social possível será fazer coincidir nostalgia e utopia. Como? — Recriando um segundo estado de “natureza” social. Não se trata dum naturalismo “ecologista” em que a evolução —natureza versus sociedade —, desencadeie um processo de involução entrópico da sociedade versus natureza.

Emílio⁽⁷⁾ não é um ser degradado e um marginal, é, sim, um ser feito para viver nas cidades, mas segundo as virtualidades da natureza.

⁽⁷⁾ Rousseau J. J., *Émile ou de L'Éducation*. Bibliothèque de la Pléiade, 1969.

O homem afasta-se do seu primeiro estado de natureza, socializando-se pelo trabalho. Toma consciência da sua diferença relativamente aos restantes seres. Toma consciência da sua razão, dos seus desejos e das suas frustrações. A linguagem, a união duradoura entre os sexos, a propriedade, o direito e a moral são os primeiros produtos humanos, os primórdios duma história em que o bem e o mal se confundem. Na primeira etapa dessa história de progresso (o paleolítico), a igualdade “original” ainda se mantém. A humanidade vive a sua idade de ouro. É a “primeira sociedade de abundância”⁽⁸⁾, em que as necessidades sociais são colectivamente satisfeitas, sem custos alienatórios nem sentimentos de raridade. “A insuficiência de recursos económicos é o primeiro princípio das sociedades mais avançadas do mundo”.⁽⁹⁾

Na segunda etapa (o neolítico), o progresso consolida-se com a agricultura e a metalurgia. A economia de auto-subsistência perde ritmo e importância à medida que os excedentes possibilitam as trocas.

Inicia-se a sociedade de consumo. Os homens começam a experimentar o atractivo do inútil, do excesso. A divisão do trabalho separa-os. A organização natural socializa-se. A igualdade recua. As diferenças naturais de sexo e idade tornam-se diferenças sociais, sobre as quais se inscrevem relações de subordinação e de dependência.⁽¹⁰⁾

As desigualdades geram violências de todos contra todos. A vida social corre riscos. Torna-se necessário um “Contrato social”⁽¹¹⁾, pois a sociedade, baseada nas relações pessoais e comunitárias de solidariedades, tinha-se consumado. A “societas” na expressão de Morgan, dava origem à “civitas” fundada na pertença territorial, na propriedade e em relações de poder político concentrado. É o segundo estado da natureza: a sociedade civil, o direito, o Estado e a nação.

Rosseau confirma em todo este processo a dinâmica do progresso, o progresso social e o técnico; mas inerente a estes progressos, o autor não deixa de testemunhar também o progresso da “iniquidade e da impostura”. A desigualdade social passa a ser institucionalizada.

Embora ele defina as condições abstractas duma sociedade civil legítima e os princípios de direito político, fá-lo no intuito de melhor

(8) Sahlins Marshall, *Age de Pierre, Age d'Abondance*. Éd. Gallimard, 1976.

(9) Idem.

(10) Balandier, G., *Anthropologiques*. PUF, 1974.

(11) Rousseau J. J., *Du Contrat Social*. Bibl. de la Pléyade, 1964.

analisar a prática social e política. Rousseau comporta-se como um cientista social, antecipando-se à metodologia de Durkeim, segundo a qual são sempre os factos sociais que explicam outros factos sociais. Não é o idealista que atribui a prioridade a um “desenvolvimento moral”, nem o racionalista que eleva o progresso da razão abstracta e preexistente à categoria de determinante geral.

O que Rousseau analisa são as condições sociais do progresso tal como ele é observado. As condições económicas e políticas do seu tempo já estavam virtualmente presentes na passagem do paleolítico para o neolítico, quando os homens descobrem a espiral das necessidades com a produção do supérfluo. O homem entra assim no processo consumista que o envolve nas malhas do ciclo repetitivo das necessidades: satisfação — insatisfação.

Ao nível político, as constatações de Rousseau são semelhantes. A história política e o desenvolvimento das desigualdades sociais supõem-se e reforçam-se. Não se trata, no entanto, duma fatalidade. A legitimidade do poder é um dos temas mais aprofundados por este autor; mas não se coíbe de afirmar que, só tratando-se “dum povo de deuses”, um governo poderia eliminar as desigualdades económicas.

Durante dois séculos, as nossas sociedades não deixaram de pensar e de agir no interior desta axiomática iluminista: o progresso. O progresso é a nossa tradição ao mesmo tempo que o nosso futuro. Mas as sociedades do progresso estão em crise, uma crise que Rousseau foi capaz de identificar no seu tempo, revelando-se como o prenúncio de que, hoje, as sociedades modernas enfrentam.

É fácil de ver que o progresso de Rousseau não é exactamente o progresso dos outros filósofos das luzes. Para Condorcet, Turgot, d’Alembert, Voltaire etc, a ideia de progresso incidia mais no desenvolvimento da agricultura ou da indústria. O critério não era, como em Rousseau, a igualdade social mas a hegemonia das artes e das letras. Um progresso da razão que teria como efeito automático o progresso da ciência, da moral e da vida material. Um racionalismo puro, em que a razão era elevada ao pedestal de deusa.

Para Rousseau, a “segunda idade de ouro da humanidade” não é um produto mecânico da “perceptibilidade” dos homens, mas o resultado livre e voluntário da junção dos progressos material e moral-espiritual; uma utopia que juntamente com o progresso racionalista, viria a constituir a herança contraditória de modernidade no século XX.

Os herdeiros quer do progresso racionalista quer do utópico são numerosos. Entre os primeiros, podemos identificar todos aqueles que, ontem, como hoje, fazem depender da racionalidade económica o desenvolvimento social e cultural das sociedades.

Paradoxalmente, é no seio desta tradição racionalista que a interpretação da história e a visão do mundo se revestem de tons mais pessimistas e desesperados, como se dum racionalismo invertido se tratasse.

A. Huxley⁽¹²⁾ vê, no conforto e no consumo, o tédio da vida moderna. G. Orwell⁽¹³⁾ desenha cenários futuros em que a tirania política é total. O. Spengler⁽¹⁴⁾ profetiza a decadência e o fim do Ocidente.

Os herdeiros de Rousseau são também numerosos. Para eles, a componente racional do progresso — crescimento económico — não está ausente, mas sublinham com insistência a sua heterogeneidade. O progresso é relativo e ambíguo.

M. Weber é o mais genuíno representante desta herança rousseauiana. Fala mais de racionalidades, de culturas, do que de racionalização. Interessa-se menos pelas causas do progresso do que pelo modo como as sociedades progridem. Assim, o seu estudo sobre o processo de racionalização ocidental⁽¹⁵⁾ leva-o a uma conclusão, ainda hoje incontestável; o Ocidente é um caso histórico, um modelo particular, uma cultura específica.

A interpretação racionalista da história, feita na base da racionalidade ocidental, traduzir-se-ia por um evolucionismo redutor e abstracto e por um etnocentrismo devastador de culturas. É o que afirma Lévi Strauss⁽¹⁶⁾ ao criticar o evolucionismo que dominou a antropologia durante as primeiras décadas da sua prática como disciplina académica:

“O progresso... não é necessário nem contínuo; ele procede por saltos ou como diriam os biólogos por mudanças. Estes saltos não consistem em ir sempre mais longe na mesma

⁽¹²⁾ Huxley A., *Le Meilleur des mondes*. (1958).

⁽¹³⁾ Orwell G. 1984 (1950).

⁽¹⁴⁾ Spengler O., *Le Déclin de l'Occident*. (1933).

⁽¹⁵⁾ Weber M., *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*. Presença, 1983.

⁽¹⁶⁾ Lévi-Strauss, C., *Race et Histoire*. Denoel, Col. Médiatins. 1974.

direcção. Eles são acompanhados por alterações de direcção... é somente de tempos em tempos que a história é cumulativa”.

As marcas deixadas pelo positivismo do século XIX na configuração do modelo ocidental de progresso não são menos profundas. Até à Revolução Francesa, o progresso técnico era concebido ainda qualitativa e humanisticamente. A partir de A. Comte (Curso de filosofia positivista 1830-1942) e de J. S. Mill (O utilitarismo 1861), o conceito de progresso é despojado de qualquer valor humanista.

Com o entusiasmo da industrialização, o critério supremo de avaliação do progresso é a produtividade, um atributo e um pressuposto que a pouco e pouco se foi constituindo como filosofia e lei do desenvolvimento até aos nossos dias.

Progresso, produtividade, desenvolvimento, a trilogia paradigmática da modernidade testada e contestada como herança e tradição endurecida do século das luzes. Progresso contínuo, indefinido, quantitativo, cumulativo. Progresso na produção e no consumo em que a distinção entre o que é necessário e o que é supérfluo deixou de fazer sentido.

Eis o suporte da modernidade; uma modernidade reflectida na tradição do progresso, impossibilitada de construir outros rumos, de fixar outros horizontes, de suportar mudanças, de se transformar.

A contradição entre o ideal igualitário e a realidade das desigualdades, que as nossas sociedades prometeicas vivem hoje com intensidade, foi anunciada há dois séculos por Rousseau; ela começa a ser reconhecida e afirmada entre nós, quer pelos cientistas, quer pelas práticas sociais.

O sufrágio universal, o consumo de massas, e democratização escolar “obrigatória” e a urbanização total, — outrora reivindicações sociais de igualdade que as instituições do progresso — Estado, Mercado e Tecnologia — foram satisfazendo, tornaram-se igualdades formais, legitimadoras da lógica de diferenciação social que a dinâmica de progresso encerra. A igualdade social não é uma realidade. Continua a ser um ideal.

Mas a crise da modernidade que desde há 3-4 décadas invadiu as sociedades ocidentais mais progressistas, não se deve ao incremento das desigualdades nem provavelmente à sua supressão, mas ao definhar paulatino do ideal igualitário em que Rousseau acreditava. Ele continua válido apenas como hipótese de análise e de crítica social. A lógica do progresso deixou de funcionar. Será o fim da modernidade?

3. O discurso post-moderno sobre a modernidade.

A palavra “post-moderno” veio para ficar. Aparece nos meios artísticos e propaga-se rapidamente, nas últimas décadas entre filósofos e cientistas sociais. A sua consagração teve a ver com efeitos de moda obviamente, mas é-lhe reconhecido cada vez mais o estatuto de conceito; o recurso ao prefixo “post” e a pluralidade de níveis e aspectos que representa, carregam-no, no entanto, de muitas ambiguidades e imprecisões.

No campo artístico, o post-modernismo serve para caracterizar o desaparecimento das vanguardas, as orientações minimalistas da música, poesia e literatura, e o desconstrutivismo na arquitectura.

Na óptica do político, fenómenos como a incapacidade política das instituições partidárias, a diluição geral do poder político etc. são tidos como sintomas claros duma sociedade post-moderna.

No campo científico, os indícios do post-moderno situam-se na preocupação de dominar a natureza e a realidade em prejuízo do seu conhecimento.

O campo semântico do termo é contudo revelador da opacidade e da falta de operacionalidade do conceito. A crítica da modernidade e a negatividade com que normalmente é manipulado mostram como o post-modernismo se constituiu em movimento por oposição e referência à modernidade, sem que se perspetive uma fundamentação própria e consequente com as alternativas que dele emergem.

Palavras como caos, ruptura, desconstrução, cepticismo, desintegração, heterodoxo, marginalidade, eclecticismo, crise do sujeito, crítica da razão total, fim da história, das meta-narrativas, das utopias... assinalam o tom ainda demasiado contrastivo que assume o discurso post-moderno.

Neste aspecto, é particularmente interessante a lista de traços que Ihab Hassan⁽¹⁷⁾ organiza a propósito do post-moderno sobre as artes:

“Indeterminação, fragmentação, descanonização, apagamento do eu, inapresentável, ironia, hibridação,

⁽¹⁷⁾ Hassan I., “Fazer sentido: As atribuições do discurso post-moderno”. *Revista Crítica de Ciências Sociais*. nº 24 — Março 1988.

carnavalização, performance, construcionismo, imanência”, sublinhando logo a seguir “as dificuldades (dos 11 traços) em fazer sentido numa época de indeterminância em que os signos se espalham como folhas levadas pelo vento e o que é autoridade vai murchando no frio outono dos nossos descontentamentos”.

Mas as dificuldades agravam-se, podendo tornar-se em verdadeiros obstáculos, quando a questão post-moderna é conduzida para o campo do maniqueísmo político-ideológico, onde os juízos de valor substituem os argumentos. É o que o insigne filósofo alemão Jurgen Habermas insinua ao classificar as várias correntes contra-modernistas de conservadoras e neo-conservadoras:⁽¹⁸⁾ “O anti-modernismo dos jovens conservadores, o pre-modernismo dos velhos conservadores e o post-modernismo dos neo-conservadores”.

Por parte dos post-modernistas, as invectivas são semelhantes, embora de signo contrário. O adjetivo “arqueológico” e o “argumento da morte” fazem parte da estratégia de autocanonização dos pós-modernistas:⁽¹⁹⁾ “Dantes o que se fazia era tentar provar que os nossos adversários não tinham razão. Mas agora que o certo ou o errado são categorias sem sentido, é melhor identificá-los como mortos. O argumento da morte poupa muito trabalho.”

Todas as ambiguidades ou excessos terminológicos em torno deste conceito não invalidam contudo a legitimidade, a profundidade e a complexidade do fenómeno post-moderno, como aliás filósofos e cientistas sociais de renome têm vindo a testemunhar a partir de perspectivas muito variadas e até antagónicas.

3.1. O que está em causa é o legado da modernidade. Uma modernidade que para J. Habermas está longe de ser “*um projecto esgotado*”.

Este autor, seguidor da mais pura tradição racionalista alemã, no

⁽¹⁸⁾ Habermas J., “A modernidade, um projecto inacabado”. *Revista do Pensamento Contemporâneo Crítica*. V. 2. Nov. 1987.

⁽¹⁹⁾ Ribeiro S. A., “Modernismo e post. modernismo. O ponto da situação”. *Revista crítica de Ciências Sociais*. nº 24, Março, 1988. Cit. de Newman (1985).

seu “Discurso filosófico”⁽²⁰⁾ invoca Max Weber para identificar o processo histórico da modernidade, retoma Hegel para refundamentar o sentido genuíno do projecto moderno e tenta desconstruir o discurso post-moderno apelando aos compromissos políticos de Nietzsche e Heidegger com a ideologia nazi e o fascismo, referências básicas dos post-modernistas. Os filósofos franceses post-estruturalistas Bataille, Derrida e Foucault são impiedosamente criticados, ao mesmo tempo que procura, com alguma ansiedade, no fim da obra, formular a superação da crise da modernidade com a sua tese da “razão comunicacional”.

As referências que faz a Max Weber, são, do ponto de vista socio-antropológico, particularmente oportunas, pois permitem-lhe contextualizar o conceito de modernidade, retirando-lhe as conotações universalistas e funcionalistas que a tradição sociológica posterior a M. Weber e Durkheim lhe introduziram.

Max Weber na sua “Introdução aos ensaios sobre Sociologia da Religião” formula uma questão, citada por Habermas, tipicamente antropológica: “Porque fora da Europa, nem o desenvolvimento científico, nem o artístico, nem o político, nem o económico seguem as mesmas vias da racionalização características do Ocidente?”.

A razão da singularidade ocidental é, segundo o sociólogo alemão, a relação estreita e evidente entre modernidade e racionalismo. O processo de racionalização ocidental teve como consequências:

- Desintegrar as concepções religiosas, gerando uma cultura profana.
- Diferenciar o sistema económico e o sistema político, cristalizando ambos em torno de dois eixos interligados no seu funcionamento, — a empresa capitalista e o aparelho burocrático do Estado.
- A institucionalização destas estruturas macro-sociais dissolve as formas de vida tradicionais, universalizando normas, valores, modelos e identidades.

Mas o conceito de modernidade, elaborado por Weber, para compreender o processo de secularização ocidental, foi, na opinião de

⁽²⁰⁾ Habermas J., *O Discurso Filosófico da Modernidade*, Publicações D. Quixote, 1991.

Habermas, ganhando foros de paradigma interpretativo de qualquer outro processo de desenvolvimento sócio-económico sem referência às coordenadas de tempo e espaço em que se tinha originado, ao mesmo tempo que se foi introduzindo uma disjunção entre modernidade e racionalismo. As consequências quer da extrapolação quer da diluição, operadas, sobretudo, pelo funcionalismo, no conceito, foram, de acordo com J. Habermas, decisivas para a celebração do discurso post-moderno da actualidade:

- A modernidade adquire virtualidades funcionalistas de processo de modernização, perdendo o nexó intrínseco com o processo de racionalização que a caracterizava. “A modernização autonomiza-se e deixa de ser auto-compreensiva”.
- A modernidade no seu processo desdobra-se em duas dinâmicas justapostas: “a modernização cultural” que se torna obsoleta e “a modernização social” que liberta das influências da cultura “moderna” se desenvolve com redobrado ênfase, alimentada pelo desempenho das actividades económicas, técnicas e científicas nas sociedades modernas.

Na opinião de J. Habermas foi toda esta “construção” sociológica em torno da modernidade, elaborada a partir dos anos 50, que tem legitimado o discurso post-moderno: a cultura moderna “ficou exausta” nas suas premissas; o projecto moderno de sociedade “esgotou-se”.

Toda a reflexão posterior de J. Habermas consistirá em neutralizar estes “desvios conservadoristas” apelando para o estudo aprofundado da significação da relação “estreita e evidente” entre modernidade e racionalidade, retomando a formulação de Max Weber e a conceptualização hegeliana da “lógica da totalidade”. São as únicas vias possíveis, afirma Habermas, para superar a diferenciação da razão em ciência, moral e arte e a consequente ruptura entre elas e a prática social.

A hipótese duma nova totalidade-superação sugerida por Habermas, reside nas potencialidades da comunicação inter-subjectiva. Uma racionalidade comunicacional, capaz de gerar consensos⁽²¹⁾.

⁽²¹⁾ Habermas J., *Théorie de l’agir communicationnel*. Fayard, 1987.

3.2. A variedade de matizes e versões em que o discurso post-moderno se exprime é imensa. Localizemos os mais significativos.

— Jean François Lyotard⁽²²⁾ faz alusão à problemática do sentido. “O post-moderno é a consciência da falta de valor de muitas actividades”.

Todas as transformações havidas na literatura, na ciência e nas artes, após a 2.^a guerra mundial, entram em franca contradição com as meta-narrativas totalizantes e legitimadoras da ordem social moderna. Os ideais trans-históricos de democracia, do comunismo, do progresso foram desmitificados por acontecimentos recentes no campo científico, económico e político.

Para F. Lyotard, no entanto, o post-moderno é a forma mais genuína do moderno, o autenticamente inovador, tal como na área artística o foram as vanguardas. A atitude crítica que em Lyotard assume o post-modernismo acabará pois por se concretizar na persistência duma estética vanguardista e numa posição post-moderna de “resistência”.

Na “Condição post-moderna”, Lyotard associa o fim da modernidade ao declínio das meta-narrativas:

“As meta-narrativas são aquelas que marcaram a modernidade: Emancipação progressiva ou catastrófica do trabalho, ... o enriquecimento da humanidade inteira através dos progressos da tecnociência capitalista, e até considerando o próprio cristianismo na modernidade... a salvação das criaturas através da conversão das almas...”

Estas narrativas trans-históricas legitimadoras dum projecto de domínio sobre o passado, o presente e o futuro mudaram de estatuto “ao mesmo tempo que as sociedades entraram na idade dita post-industrial e as culturas na idade post-moderna”.

Estas meta-narrativas foram substituídas por um “banco de dados” a partir do qual “as funções de regulação e portanto de reprodução são e serão retiradas aos administradores e confiadas a autómatos. A grande questão torna-se e tornar-se-á dispor das informações que estes deverão

⁽²²⁾ Lyotard J. F., *A Condição Post-Moderna* (1979).

Lyotard J. F., *O Inumano*. (1989) e *O Post-Moderno Explicado às Crianças*. (1987).

ter em memória, a fim de que as boas disposições sejam tomadas... a classe dirigente já não é constituída pela política tradicional mas por uma camada compósita, formada por chefes de empresa, altos funcionários, dirigentes dos grandes organismos profissionais, sindicais, políticos e confessionais”.

Mas Lyotard não conclui o raciocínio desenvolvido na “Condição post-moderna”, nem está preocupado com um programa alternativo ao projecto de modernidade que ele critica.

Tudo quanto propõe Lyotard é uma articulação com a tradição das vanguardas modernistas, retirando daí a sua inspiração analítica contra as perversões da eficácia tecno-científica.

Neste sentido as influências da teoria estética de Adorno são indesmentíveis, nomeadamente na defesa da atitude inovadora do post-modernismo, tratado agora como o mais genuíno dos modernismos: “o post-modernismo não é o modernismo no seu estado terminal, mas no seu estado nascente e esse estado é constante”. Nas suas oscilações, Lyotard emerge no panorama post-modernista, como um crítico da modernidade social — “da tradição repressiva” e da “lógica da mercadoria” — para finalmente regressar ao projecto inacabado da “modernidade cultural”.

— Gianni Vattimo.⁽²³⁾ Este filósofo italiano procura, com elevado sentido de oportunidade, clarificar os discursos mais recentes sobre o post-modernismo a partir do pensamento de Nietzsche e Heidegger. Os temas do “eterno retorno” e da “superação da metafísica” destes dois grandes filósofos permitem a Vattimo ultrapassar o discurso da decadência da modernidade e reconstruir uma outra filosofia coerente com as inquietações e as interrogações post-modernas.

O nihilismo é a última oportunidade de que dispõe o homem para não ser arrastado pela lógica modernista da ciência onipotente, da metafísica e da história teleológica. O processo de secularização atingiu o ponto mais afastado a partir do qual o novo deixou de ter sentido.

O post-moderno é um mecanismo de defesa perante a racionalidade positivista alcançada pelo presente; um elemento de crítica ao racionalismo ilustrado e ao optimismo voraz com que este explorou a natureza. O post-moderno anuncia o fim da história e o início duma post-história sem

(23) Vattimo Gianni, *O Fim da Modernidade*. (1987).

Vattimo Gianni, *As Aventuras de Diferença*. (1988)

referentes, sem fundamentos. No post-moderno como no nihilismo, reside a última “chance” que o homem tem para experimentar a existência e salvar o ser, um ser debilitado que já faz parte do marginal, do insignificante, e não do transcendente e do estrutural.

A crise das ideologias, a diluição das metafísicas historicistas e científicas, as várias tentativas de superação do mito do progresso correspondem a uma tendência de secularização que tem como premissas uma leitura da história ocidental em termos de decadência e de queda progressiva dos principais núcleos metafísicos. Mas as tentativas de G. Vattimo, ao referir-se a Nietzsche e Heidegger, são para descobrir, a partir da constatação de tais processos de desvalorização, novos âmbitos de vida e de realidade, novas oportunidades de emancipação para o pensamento e as práticas sociais.

É uma nova “aventura da diferença”, um pensamento exposto à multiplicidade liberada do transcendente unitário, uma anunciação sem fundamento. Um pensamento débil, sem pretensões de explicar objectivamente o ser, “rememorando” apenas a metafísica.

Trata-se de resgatar o sentido do ser, como temporalidade e como possibilidade de se projectar para além da oposição clássica entre sujeito e objecto. O ser entendido apenas como acontecimento.

O pensamento post-metafísico de Vattimo não termina na crítica de legitimação da história moderna (Lyotard), nem se constitui nos esforços de recuperação-superação da modernidade (Habermas). A superação crítica da metafísica, para Vattimo, continua a pertencer ao horizonte da modernidade e, como tal, é uma tarefa impossível. A relação do pensamento post-moderno com a metafísica só pode ser uma relação de “rememoração”, não fundadora mas possível e livre.

A experiência que hoje se vive é a dum fim da história; não num sentido catastrofista, embora os sintomas existam, mas em termos duma nova existência, a nossa, sustentada por condições a-históricas de “imobilidade” — as dum progresso tornado rotina — e as duma realidade tornada imagem.

Para G. Vattimo, “o que legitima as teorias post-modernistas e as torna dignas de discussão é que a sua pretensão duma <viragem> radical em relação à modernidade, não parece infundada, se as constatações acerca do carácter post-histórico da existência social são válidas.

Estas constatações que se referem não só às elaborações teóricas, mas que têm pontos de referência mais concretos na sociedade de

informação generalizada, na prática historiográfica e depois nas artes e na autoconsciência social... mostram a tardo-modernidade como o lugar em que se anuncia talvez uma possibilidade diferente de existência para o homem”.

As preocupações filosóficas de Vattimo, testemunho, também ele, das condições e das práticas económicas, políticas e estéticas post-modernas, comungam da mesma inquietação criadora dos seus principais referentes — Nietzsche e Heidegger —: a de insinuar um modo, embora fraco, “de fazer a experiência da verdade, não como objecto de que nos apropriamos e que se transmite, mas como horizonte e pano de fundo no qual directamente nos movemos”. O problema fundamental, para este autor, é o do homem e do seu aniquilamento ou emancipação; tem a ver com as novas formas sob as que se pensa e se pode pensar a existência do ser a partir do fim da história.

A crítica que faz do optimismo racionalista do iluminismo exprime-se numa vontade afirmativa do pensamento sem ficar enrolado nas redes das determinações metafísicas.

4. Uma antropologia do post-modernismo?

Durante muito tempo e desde as suas origens, o Ocidente foi empurrado para fora de si mesmo, angustiado pela ambição de conhecer todas as suas possibilidades.

Descobriu, então, que para além dele, isto é, dos seus limites, existia o Outro. Um outro que é representado inicialmente sob a imagem de bárbaro, configurando, no entanto, as origens obscuras do humano e da cultura à mistura com o caos e o sobre-natural. Passado um milénio, o Outro é o primitivo, alguém distanciado, recuado no tempo da história já descoberta, fazendo parte do horizonte onde se inaugura o projecto humano, onde começa o nosso passado, a nossa memória antropológicamente sedimentada. Um resíduo anatómico, uma sobrevivência que testemunha do que já fomos e do que — felizmente! — já não somos.

Paradoxalmente e à medida que o Ocidente se empenha em consumir o seu triunfo progressista sobre o planeta, o arcaico começa a ser revestido de glória e de nostalgia. A anterioridade arcaica é a duma sociedade em que o homem foi dono do seu destino, tem consciência do seu poder e dos seus limites. Uma sociedade espiritualmente plena,

comunitária, possuidora dum saber imediato e suficiente na sua simplicidade. Um arcaico que de ante-ocidental, a pouco e pouco, se torna em anti-ocidental, constituindo-se, na sua pureza, em árbitro mítico de todos os desvios que o Ocidente, no seu projecto desmesurado de aculturação universal, tinha ido provocando.

Este arcaísmo puro, promovido pela Antropologia à juiz dos comportamentos modernos, em categoria de pensamento e em valor supremo de referência, não será a resposta metafísica que o Ocidente procura, perante as dúvidas que a realização do humano, através da tecnociência, foi acumulando? Uma fuga na direcção oposta do progresso e dos atributos perdidos da modernidade, provocada pela crise desbordada nas sociedades mais avançadas? Se assim é, a Antropologia, mais uma vez, assume a posição gnoseológica oficial que sempre a caracterizou: Estuda-se o primitivo, o arcaico, sob os critérios e as razões que o Ocidente impõe e necessita, não para pensar os outros, mas para se pensar a si próprio.

Esta defesa apaixonada do primitivo mítico, do arcaico puro teria assim a função, não totalmente explícita, de excluir do horizonte antropológico o estudo dos primitivos actuais, formas contemporâneas de primitivismo: sub-desenvolvidos, marginais duma modernidade sempre adiada, subúrbios e ghettos, minorias e bandos, homens e mulheres esquecidos, revoltados e delinquentes, velhos a ver passar, crianças sem escola, doentes sem hospital, trabalhadores sem emprego... São o Outro, o primitivo, mas o primitivo impuro, a sobrevivência contaminada, a margem dum presente que abrange sociedades dominadas e sociedades dominadoras.

A Antropologia construiu um primitivo puro, no momento em que este deixava de existir. (Existiu alguma vez?). Construiu um fantoche mascarado de valores que idealizou, programou, cristalizou em instituições e documentos, exigiu ...mas sem nunca os conseguir materializar no seu interior: ordem, segurança, qualidade de vida, igualitarismo social e económico.

Mas a marginalidade arcaica contemporânea, essa ela (a Antropologia) ignora-a. O medo à desordem, ao precário, nomeadamente à precariedade material faz com que estes arcaísmos impuros, mas reais e presentes, sejam tratados "politicamente" ou policialmente: minorias subversivas, marginais delinquentes, imigrantes ilegais e desordeiros. Grupos residuais em constante aumento, segregados pela lei, pela ordem

instituída e pela maioria “integrada” de indivíduos e de países, provocando reacções crónicas, descontínuas de violência e animando a luta e o radicalismo, à semelhança dos deserdados e excluídos do século XIX.

Estas modificações, vagas de integrismos religiosos, grupos de jovens racistas, sociedades secretas da mafia, da droga e do crime, revoltados pela miséria e pela desintegração social, afectam de igual modo, as sociedades “tradicionais” que, no meio da desordem local, regional, nacional e mundial, aspiram a eliminar o seu passado arcaico, tanto mais que a luta pela subsistência nestes países se intensifica adquirindo por vezes as formas mais dramáticas para eles e mais vergonhosas para o ocidente.

Todas estas aspirações “legítimas” mas frustrantes de modernidade geram o reviver, — que até há bem pouco tempo parecia ter caído no esquecimento por anacrónico, mas que na realidade estava apenas escondido —, de oleadas religiosas, cultos ancestrais, superstições, mitos e mitologias, quase sempre híbridas e ecléticas, que contraditoriamente se alimentam duma sintaxe modernista, mas recorrem ao léxico arcaísta.

O pessimismo, o conformismo político, a indiferença perante os problemas do nosso tempo, o culto da pureza arcaica e primitiva e a rejeição dos arcaísmos contemporâneos, sincréticos e ambíguos, são objectos de estudo (post-modernos) que, obstinadamente, têm estado ausentes do campo antropológico, por ignorância, por deformação, por falta de espaço oficial ou por dependência doutros saberes. Eles aí permanecem, cada vez mais visíveis, constituindo um espaço antropológico (ou post-antropológico) à medida da ambição, dos desafios metodológicos e teóricos, mas também da ambiguidade, que sempre caracterizaram esta disciplina.

4.1. Uma antropologia hermenêutica ou uma hermenêutica antropológica.

No sentido mais genuíno em que a Antropologia é pensada, isto é, como discurso sobre o Outro e suas culturas, a sua prática assemelha-se a um encontro “dialogal”. Encontro problemático, sempre ambíguo, mas decisivo e único para manter de pé o respeito pela alteridade e a existência das diferenças ameaçadas. Alteridade e diferença que além de se identificarem com valores reconhecidos, constituem nelas próprias uma categoria e um modo de conhecimento.

Richard Rorty, no seu influente livro “*Philosophy and the mirror of Nature*”⁽²⁴⁾, tenta argumentar a favor duma desconstrução da epistemologia, tal como na história da filosofia se tinha constituído, isto é, como estudo das representações mentais e como teoria do conhecimento: “Saber é representar correctamente o que está fora da mente”. Compreender a natureza do conhecimento seria compreender o modo como a mente consegue construir essas representações.

No pensamento moderno, contudo, surge uma tradição diferente — Wittgenstein, Heidegger, Devey —. Estes autores, observa Rorty, não procuram construir teorias da mente ou do conhecimento alternativas ou melhores. O seu objectivo não é desenvolver a epistemologia, mas virar-se para a Hermenêutica: Um conhecimento, segundo Rorty, sem fundamentos, um conhecimento elaborado à base de comentários. A filosofia, uma vez desconstruída a sua lógica e a sua pretensão de legitimar e fundamentar o conhecimento, nada mais tem a fazer, senão comentar os seus trabalhos e fazer deles objecto de conversa.

No último capítulo, Rorty critica com vigor J. Habermas, por este querer “transcendentalizar” a hermenêutica e reduzir a antropologia a uma metafísica.

É a partir deste debate entre Rorty e Habermas que Vattimo elabora uma reflexão recente sobre as relações entre Hermenêutica e Antropologia⁽²⁵⁾, numa perspectiva que vem ao encontro das nossas preocupações, no sentido de reafirmar a ambiguidade da Antropologia como possibilidade eficaz de conhecer o Outro num contexto de “post-modernidade” tal como a Hermenêutica numa época de metafísica acabada. Vale a pena seguir o paralelismo que Vattimo traça entre Hermenêutica e Antropologia, refreando as pretensões de Rorty de “dissolver” uma na outra, e anulando o fundamentalismo de Habermas ao conduzir a Antropologia para o âmbito transcendental da Filosofia.

Os pressupostos de que parte Rorty são:

- Isolar uma área da Antropologia, como a mais significativa — “a Antropologia sobre as culturas outras” — situando os outros modos do discurso antropológico, — identificação das

⁽²⁴⁾ Rorty R., *Philosophy and The Mirror of Nature*, Priceton Univ. Press, 1979.

⁽²⁵⁾ Vattimo G. “Hermenêutica e Antropologia” in *O Fim da Modernidade*. Ed. Presença 1987.

estruturas gerais comuns às culturas e civilizações e como discursos sobre o arcaico” — como derivações do primeiro, isto é “como a experiência do encontro tornado relevante sobretudo na idade moderna, com civilizações outras”.

- Definir a Hermenêutica (em oposição à epistemologia) como “o discurso em torno dos discursos por ora incomensuráveis” do outro.

Os sentidos atribuídos à Hermenêutica e à Antropologia permitem a Rorty concluir que a experiência hermenêutica é semelhante à prática antropológica, propondo desse modo a dissolução da hermenêutica numa prática antropológica.

Vattimo reage a esta conclusão, começando por contestar os seus postulados. Recorrendo ao pensamento de Heidegger, nomeadamente na tematização do diálogo, e à obra do antropólogo italiano Reno Guidieri⁽²⁶⁾, afirma que “a ocidentalização do mundo” e o facto de “as sociedades primitivas serem observadas como objecto dum saber completamente dominado por categorias ocidentais” tornaram duvidoso “conceber a Antropologia como discurso sobre as outras culturas”.

Aliás as condições concretas de prática antropológica — contexto político e transcultural historicamente determinado — fazem com que o encontro-diálogo com o “totalmente outro” não passe dum ideal.

No que diz respeito à Hermenêutica, o problema, para Vattimo, é, sobretudo, teórico e prende-se com a afirmação de Heidegger de que o diálogo não pode ser senão “uno”. Assim à concepção hermenêutica do ser como alteridade radical vem juntar-se a “mesmissidade que existe no fundo de qualquer diálogo”, tornando a experiência hermenêutica num sonho apenas realizado após a “completa europeização da terra e dos homens”.

Em ambos os termos da relação hermenêutica-antropologia, a característica que melhor os define é a ambiguidade. Ambiguidade que se constitui, no entanto, como a única condição possível de pensar o outro.

No caso da Hermenêutica, a junção entre a alteridade e a mesmissidade, — o outro e o mesmo —, revela que a “homologação metafísica do mundo” não significa uma pura impossibilidade de diálogo

⁽²⁶⁾ Guidieri, Remo, *A Abundância de los Pobres*, México, 1989.

nem a sua total garantia; em consequência, a hermenêutica viria a ser uma forma de pensamento do ser <dissoluto> na “época da metafísica acabada”.

No que diz respeito à Antropologia, poder-se-ia fazer o mesmo tipo de considerações, apesar das afirmações holísticas do ideal antropológico — talvez nunca realizado —: o objecto da Antropologia estaria constituído por formas culturais que perduram na intimidade do processo total de ocidentalização, desvios ou derivações do primitivo puro, presentes e materializadas quer nas sociedades “outras” quer nas sociedades modernas industrializadas.

A Antropologia hoje, como talvez ontem, só pode ser pensada não como o espaço privilegiado dum discurso autoconstituído sobre a alteridade radical, mas como dispositivo metodológico ligado ao processo de ocidentalização planetária, obviamente útil para o estudo das culturas primitivas “contaminadas”.

A relação entre Hermenêutica e Antropologia, em conclusão, é como refere Vattimo, de ambiguidade também: “A ilusão hermenêutica — e antropológica — de encontrar o Outro, com todas as suas ênfases teóricas, dá por si, a braços com uma realidade mista, em que a alteridade se consumou, não a favor da sonhada organização total, mas duma condição de contaminações difusas”. Nem alteridade radical, portanto, — sonho da hermenêutica e da antropologia — nem organização tecnocientífica total do mundo, — ideal do progresso e da metafísica; nem diferença pura nem “identificação metafísica do ser”.

O nosso mundo contemporâneo, autêntico “estaleiro de sobrevivências (Gadieri) é o armazém do guarda roupa teatral (Nietzsche) em que o homem do século XX vagueia sem aí encontrar nenhuma identidade forte, mas só uma disponibilidade de máscaras”. A Antropologia tem ainda uma possibilidade, — como a Hermenêutica —, de estudar e compreender o Outro: a do encontro e do diálogo sob a única forma em que esse outro se dá a conhecer e é reconhecido nesta época de modernidade consumada: a forma de marginalidade, de contaminação ou de mesmissidade fraca.

4.2. Hipóteses de investigação antropológica.

As derivações contraditórias do progresso que Rousseau intuiu em pleno século das luzes revestem-se hoje duma intensa actualidade. A época de sucessos técnico-científicos mais avançados coincide com a maior ameaça de ordem social e institucional. As metas proclamadas da modernização são cada vez mais provisórias, mais próximas, mais as mesmas, sem que o ideal se tenha realizado.

Os discursos, quer os vulgares, quer os dos “sábios”, conjugam aqueles sucessos paradoxalmente em termos de finitudes, de crises, de decomposições. A dialéctica entre ordem-desordem, equilíbrio-desequilíbrio, utilizada pelas ciências sociais para compreender os processos históricos, deixou de funcionar, paralizzando num dos termos: A desordem, a crise, o desequilíbrio. As consequências dum tal estado de coisas, ao nível do social, do político e do conhecimento, começam a manifestar-se de forma desconexa, exarcerbando posições, ao mesmo tempo que dificultam a interpretação.

Ao nível do social, assiste-se, por um lado, ao desejo nostálgico e irreprimível da ordem, protagonizado por movimentos integristas e fundamentalistas de variada índole; doutro lado afirma-se, destemidamente, a lógica positiva da desordem e da crise.

Ao nível do poder político, a expressão desta situação de polarização é semelhante, tendo sido interpretada, nos últimos anos, por duas hipóteses opostas: a perspectiva “orweliana” da totalização política da sociedade por parte do Estado, absorvendo as liberdades individuais e as diferenças identitárias em troca de segurança social e de escolhas artificiais na esfera do consumo. A outra perspectiva é a do fim do político centralizado em consequência dum processo de diluição do poder em múltiplos centros gestores — empresas, autarquias, associações etc., ou por esgotamento das instituições de representação parlamentar, nomeadamente os partidos políticos.

Mas o problema fundamental não é o de verificar ou infirmar este tipo de hipóteses extremas. A questão prende-se com a própria legitimidade da sua formulação. A crise que hoje se imputa à sociedade é, antes de mais, uma crise de auto-compreensão e de auto-avaliação, cientificamente elaborada. As indeterminações da situação presente tornam inadaptáveis os esquemas teóricos disponíveis.

O movimento social actual, traduzido em termos de post-modernidade, é movimento puro, desconstrução generalizada, em que a relação entre os homens e o mundo, os homens e os sistemas de valores com os seus códigos de regulamentação social e cultural, é uma relação de incertezas renovadas constantemente. Perante uma tal crise afectando o próprio conhecimento, uma só atitude científica parece ser possível: a da Antropologia perante um universo desconhecido, estranho, exótico, inédito, infundindo receios. É o Outro, uma sociedade e uma cultura de aparências familiares e próximas, mas profundamente distantes e ocultas na sua complexa realidade. Uma alteridade semelhante à do primitivo de além-mar, onde o Antropólogo tentava descobrir as origens da cultura, as suas estruturas universais ou as particularidades em relação a um modelo previamente escolhido, descodificando enigmas, descrevendo modelos de comportamento e interpretando, à luz de categorias conhecidas e de valores assumidos, o universo do Outro.

Do que se trata agora é de regressar e de estudar o presente do Outro “nosso”; um presente composto de elementos do passado e do futuro, — sobrevivências e novidades insuspeitas —, inquietante e perturbador, desafiando as capacidades de compreensão e a interpretação do cientista social.

O recurso à antropologia não se revela fácil, mas talvez seja uma solução a ter em conta, sobretudo como atitude e como método.

Não se trataria dum simples regresso, duma linguagem antropológica, traduzindo aspectos actuais da sociedade, procurando analogias e semelhanças onde as descontinuidades e as rupturas as tornam impossíveis.

A Antropologia “repatriada” conservaria o seu modo característico de observar a realidade, mas constituir-se-ia a si própria num território social e cultural, completamente “novo”. É óbvio que alguns dos pressupostos básicos adquiridos pela Antropologia ao longo de várias décadas e testados em múltiplas sociedades poderão (deverão) assumir, nesta nova óptica e objecto, o estatuto de referências, de enquadramento teórico, e de modo original de ler a realidade, sem nunca a “primitivizar”.

É o que Georges Balandier⁽²⁷⁾ tentou fazer nas orientações temáticas abordadas num dos seus últimos livros, particularmente no que se refere

⁽²⁷⁾ Balandier G., *Le Détour*, Fayard, 1985.

ao poder político, à divisão sexual, ao conjunto do tecno-imaginário, à arte e à informação.

Dois desses temas pereceram-nos particularmente significativos para ilustrar as possibilidades e os limites da Antropologia num contexto de post-modernidade e do estudo de alguns dos seus sintomas.

a) A relação natureza - cultura ou a problemática ecológica.

A oposição natureza - cultura constitui uma das categorias melhor exploradas pela Antropologia no estudo da existência social dum grupo. A relação que estabelece e desenvolve uma sociedade entre as condições naturais e a sua própria cultura, é um revelador privilegiado da organização de qualquer sociedade. Identificar essa relação é um dos primeiros patamares da compreensão das estruturas e das transformações sociais. Em função dessa relação, cada sociedade elabora a sua própria teoria sobre a natureza, exprimindo-a em configurações intelectuais, simbólicas, técnicas e prático-pragmáticas. Se esta relação pode ser descrita numa sociedade “primitiva”, como de equilíbrio ordenador e quase transcendental, nas sociedades modernas, ela passa a ser uma relação de forte desequilíbrio, racionalmente legitimado pela ideia de progresso e de domínio do homem sobre as forças e recursos da natureza.

Na época actual, esta última relação modernista começou a ser intensamente subvertida, exprimindo-se cada vez mais numa atitude generalizada de contestação ao produtivismo e aos seus efeitos. A constatação do processo de “desnaturalização” gera reacções individuais e colectivas, capazes de imprimir nos velhos princípios de vida — ar, água e sol — figuras simbólicas malignas e fatais: A água é suspeita, o ar é impuro, o sol é perigoso, a alimentação é falsificada.

O mundo rural onde a cultura estava mergulhada na natureza e na paisagem, desenhando histórias particulares e formando uma memória localizada e identitária, desaparece absorvido pelos espaços urbanos e industriais, pelos dispositivos mediáticos e pela mobilidade intensa do trabalho e das mercadorias. Este desaparecimento marca de modo intenso a ruptura duma relação de equilíbrio, iniciada no século XIX e prosseguida a um ritmo alucinante durante todo o século XX até aos nossos dias. Forma-se, então, uma outra consciência colectiva, a consciência ecológica, com os seus símbolos, — o verde vegetal —, com as suas fórmulas — o

eco — e os seus militantes: associações, movimentos e partidos; descobre-se um nova ideologia política.

b) A crise do poder político.

O movimento ecológico transformado em partido é um grande revelador da crise em que o político está mergulhado.

O poder político constituiu-se e consolidou-se paralelamente ao processo de exploração concorrencial e desordenado dos recursos naturais. O território foi o primeiro traço constituinte da organização política e das relações de poder. Como Estado, legitimou-se, tomando como base do seu exercício, o equilíbrio e a ordem entre as classes sociais constituídas em torno daquela exploração.

A dinâmica ecológica veio pôr em questão as bases do poder político moderno inscrevendo-as num outro registo mais geral e profundo: a relação da ordem-desordem entre os homens e a natureza, o que sem dúvida problematiza a própria essência do poder político-estatal e dificulta o auto-reconhecimento das novas responsabilidades que sobre ela recaem relativamente à gestão da natureza e do seu equilíbrio. O mal-estar e a ambiguidade demonstrada pelo Estado em relação à ecologia é um dos sintomas mais claros da crise actual do poder político.

c) A divisão sexual e os códigos do corpo.

Um outro aspecto relacionado ainda com o binómio natureza-cultura e que como este revela a enorme versatilidade do social contemporâneo, é o corpo, o sexual e os seus códigos.

De acordo com as várias constatações feitas pela Antropologia em múltiplas sociedades, o corpo e o sexo constituem os principais suportes das operações simbólicas — e sua eficácia — complexas mas ordenadas, através das quais se institui e se valoriza a ordem social nos seus diferentes ciclos reprodutivos, naturais e sociais, políticos e culturais.

Nas sociedades modernas, baseadas em imperativos da ciência e da técnica, instaurou-se, progressivamente e aos diferentes níveis do social, uma gestão racional do corpo e do sexual, “dessacralizando”, com a difusão da higiene, as práticas medicinais e a informação, os antigos códigos e dispositivos morais e culturais reguladores da existência e da reprodução social.

Os efeitos acumulados dum tal processo diluidor do ordenamento social despertaram na sociedade em geral, mas também entre os responsáveis pela ordem ética, jurídica e religiosa, enormes perturbações e incertezas face ao carácter de ruptura que tais mudanças assumiram e ao vazio e falta de alternativas a que o dito processo tem conduzido.

A manipulação técnica do corpo atinge os mais íntimos “segredos” da vida e a biologia celular e molecular permitem controlar o genético; mas nem uma nem as outras conseguem segregar códigos comportamentais sancionados pela sociedade.

A relação natureza - cultura foge completamente aos ditados mecânicos da técnica e subverte-se ou perde sentido como relação geradora de significados culturais.

Neste campo, as interrogações mais delicadas já não são as tecnocientíficas, mas as antropológicas, pois elas atingem a dimensão mais profunda do ser humano, a cultural.

Em relação ao sexual, as mudanças - rupturas são semelhantes.

A este nível, um dos pressupostos antropológicos mais verificado e melhor estudado, é o de que a reprodução social, configura sistemas simbólicos complexos e povoa o imaginário colectivo de analogias orientadoras das práticas produtivas, políticas e estéticas.

É o espaço por excelência da conjugação mais estreita e íntima do natural com o cultural.

Também aqui os efeitos da inversão-ruptura dessa conjugação são muitos e de difícil avaliação:

- A reprodução demográfica passou a ser gerida e regulada a partir de interesses e estratégias de ordem macro-económica, política (nacional e internacional) ou simplesmente pragmática da várias formas legitimada. O nexos misterioso e culturalmente dos mais eficazes transfere-se para mecanismos exteriores de planificação e gestão de nascimentos ou de controlo demográfico, “destruindo” os códigos e a simbolização que naquele nexos se tinham operado.
- As relações homem-mulher, assim como o par masculino-feminino delas derivado, projectando-se sobre as totalidades do social, sofrem as mais profundas alterações ou deixam de existir como relações operativas. O desejo sexual dissocia-se das funções reprodutivas. A mulher adquire ou re-adquire o

controlo e o pleno poder da sua natureza reprodutiva, como que materializando, neste final de história, as reivindicações de soberania e de poder sobre os homens, tal como rezam os mitos das origens. As convenções do parentesco baseadas na relação biológica dissolvem-se. A inseminação artificial e o empréstimo do útero invertem a relação bio-social, isolando as estruturas sociais de parentesco de qualquer determinação ou motivação prévias.

A composição familiar sofre um forte processo de nuclearização e até de “cisão”, permitindo que uma mulher isoladamente constitua uma célula familiar.

A classificação por sexos e idades deixa de ser um indicador seguro e rígido de tipificação de relações, de funções e de poderes sociais partilhados. As gerações confundem-se. Os jovens adiam a sua maturidade social enquanto os adultos prolongam a sua juventude numa esperança de vida cada vez mais dilatada. Por outro lado, a juventude, supremo valor social, impõe à sociedade os seus próprios modelos culturais, instáveis e inéditos, exigindo paradoxalmente das gerações adultas e da classe política mais subsídios e maior segurança material e social como se se tratasse de sujeitos sociais isentos de deveres e de compromissos para com a sociedade. Um conflito de gerações invertido? Uma relação de “domínio” dos mais velhos pelos mais jovens?

A morte passa a ser vista como um acidente apenas e não como o fim ritualizado dum percurso integrado num processo social.

d) *A relação indivíduo-sociedade.*

A dialéctica de personalização e de socialização assim como as contradições que lhe dão corpo é um outro eixo em destaque no discurso post-moderno e que G. Balandier trata num dos temas do seu livro já citado.

De acordo com o modelo elaborado por David Riesman⁽²⁸⁾ no seu estudo sobre a sociedade americana, um indivíduo configura a sua relação

⁽²⁸⁾ Riesman David, *La Foule Solitaire*. Arthaud, 164.

com a sociedade a partir de 3 determinações historicamente constituídas: a tradicional, a intro-determinação e a extro-determinação.

Numa sociedade arcaica, a relação do indivíduo com a sociedade constituiu-se por uma determinação composta de conformidades ditadas pelas relações de poder existentes entre o indivíduo e os diversos grupos a que pertence, hierarquicamente constituídos a partir de clivagens de idade, sexo, estatuto familiar, social ou profissional...

Numa sociedade de determinação tradicional, as escolhas e iniciativas individuais são mínimas e rapidamente anuladas pelo grupo de pertença ou pela sociedade global. A adaptação do indivíduo à sociedade é intensa e ele não chega a adquirir consciência da sua individualidade.

Numa sociedade moderna, a relação indivíduo-sociedade é constituída por intro-determinação. O indivíduo interioriza o modelo de modernidade dominante e deixa-se guiar pelos seus valores supra-familiares ou exteriores ao grupo de pertença. Toma consciência da sua própria identidade individual, gere-a e protagoniza o seu destino. O controlo exercido pelos grupos primários debilita-se e não é restaurado socialmente.

A mobilidade do indivíduo é forte. As possibilidades de escolha e as iniciativas multiplicam-se à sua frente. A sociedade atinge padrões de liberdade formal e de progresso económico sem precedentes. O sucesso individual é celebrado com honras de heroísmo por toda a sociedade. O trabalho, a acumulação de riqueza, o pioneirismo, a concorrência e a "dextreza" nos negócios são valores que guiam o indivíduo como um giroscópio enxertado no mais íntimo do seu ser.

Numa sociedade post-moderna, o relacionamento do indivíduo com a sociedade gera-se por extro-determinação. Nestas sociedades, a preocupação é sobretudo consumir. Consumo de objectos, de signos e de imagens. A comunicação de massas torna-se o principal instrumento de relação duns indivíduos com os outros. Uma relação mediatizada, passiva, com os outros, com a sociedade e com o mundo exterior. O indivíduo é um receptor, reage aos sinais do exterior. É um extro-determinado. As suas atitudes são orientadas pelos seus pares, conhecidos, amigos e sobretudo pelos protótipos veiculados, nos mais ínfimos detalhes, pelos meios de comunicação de massas. O critério na escolha dos seus actos é o juízo e a aprovação dos outros. O círculo de pessoas a que reage o indivíduo alarga-se cada vez mais, até transformar-se numa entidade

impessoal e difusa, polarizada em mitos artificialmente construídos. Trata-se dum processo de despersonalização ao qual o indivíduo tenta reagir, acusando o peso de instrumentalização a que está sujeito.

Esta reacção dá-se em duas direcções opostas já inscritas no discurso post-moderno: dobrando-se sobre si mesmo numa atitude narcisista⁽²⁹⁾ ou recentrando o seu relacionamento com os outros e com a sociedade numa tentativa de apropriação e aproveitamento oportunistas das “chances sociais”, que a falta de sanções sociais espontâneas permite.

Num plano menos global, G. Balandier analisa os mecanismos através dos quais se processam os constrangimentos sociais sobre o indivíduo e as reacções deste, a partir dum duplo par de conceitos interligados: Massificação-inflação = Narcisismo-libertarismo.

— Massificação-inflação: Os indivíduos massificam-se, política e socialmente, como reacção espontânea ao desconhecido, ao efémero ao imprevisível, ao risco que provoca insegurança e medo. Este fenómeno de massificação dos indivíduos tem a sua origem na inflação generalizada de homens, objectos e signos e na consequente desvalorização do indivíduo e da pessoa.

A inflação de homens assume a maior importância e notoriedade nas grandes aglomerações urbanas, onde as deslocações da população obedecem a ritmos fixos, mecânicos, justapostos e regulares, trabalho-habitação-ócio, atirando o indivíduo para um estado anti-comunitário e incomunicativo permanente.

A inflação-massificação de objectos concretiza-se a partir da mercantilização total dos produtos, das coisas e do que elas representam como signos de consumo⁽³⁰⁾. A uniformização banaliza as aspirações e os desejos individuais numa aspiral rotineira de consumo-satisfação-insatisfação-consumo, onde a publicidade substitui a capacidade individual de escolha.

A inflação-massificação de signos, de imagens e de mensagens aumenta, não em função de novos conteúdos informáticos, mas em razão das novas possibilidades técnicas. A uniformização e a repetição de informação banaliza-se, degrada-se, massifica-se pois é à massa que é

⁽²⁹⁾ Lipovetsky G., *A Era do Vazio*. Relógio d'água, 1988.

⁽³⁰⁾ Baudrillard J., *Le Système des Objets*. Gallimard, 1968
Baudrillard J., *A Sociedade de Consumo*, Ed. 70, 1981.

dirigida e não ao indivíduo. O indivíduo, segundo um termo feliz de G. Balandier, transforma-se num “videota”.

O fenómeno de massificação é o resultado lógico do processo de fragmentação e de desagregação social atingido pelas sociedades contemporâneas. A coesão mínima necessária entre indivíduos que a existência social pressupõe, dilui-se e está sendo readquirida noutra base; na base do número, da proximidade e justaposição de elementos, corpos e emoções.

— Mecanismos de repersonalização: Face ao fenómeno de macromassificação-desvalorização, o indivíduo reage de acordo com os seus próprios pressupostos de personalidade e de contexto social, situando-se no terreno do micro.

As tentativas de comunitarização dos anos 60-70, nos EE.UU. e na Europa, tiveram um sucesso efémero, mas mostraram as primeiras tendências do processo de repersonalização, actualmente muito mais difundido, embora menos espectacular.

O sectarismo é outra das formas escolhidas pelos indivíduos na procura da sua identidade perdida. A sectarização, ao contrário da comunitarização, actua, não desertando ou isolando-se da sociedade, mas agindo contra ela. As seitas religiosas, políticas, culturais ou artísticas afirmam-se e legitimam-se pela intolerância; simplificam maniqueisticamente a realidade, sacralizam os fins, os conteúdos e as estratégias de actuação, exercendo, por esse facto, um grande atractivo entre os indivíduos despersonalizados.

O associativismo é uma outra forma de repersonalização onde o outro é encontrado, reconhecendo-se ocasionalmente nele como persona e como membro dum grupo organizado, onde lhe são reservados um espaço, um nome, uma actividade individuais.

A necessidade de afirmação pessoal, de diálogo e de encontro com o outro, suscita, nas sociedades actuais, um outro tipo de respostas desde as filantrópicas até às meramente comerciais, em que a ambiguidade e o oportunismo dos promotores são quase sempre camuflados sob o nevoeiro de “serviços sociais” à comunidade: grupos de terapia, programas, cursos psico, agências de encontros, anúncios etc constituem uma rede nutrida de “serviços” que as vítimas da solidão urbana procuram com ansiedade redobrada.

No interior duma sociedade urbana actual, desarticulada e optimizada em unidades corporais, assiste-se a uma proliferação de

reajustamentos sucessivos, mas provisórios, substitutivos da sociabilidade resultante do parentesco, da vizinhança, do espaço estruturante de identidades e de relações historicamente constituídas.

Mas a sociabilidade que se forja a partir destes reajustamentos precários não é mais que aparente, como aparentes são os jogos e estratégias que lhe dão corpo e a alimentam.

As nossas sociedades urbanas converteram-se em amplos palcos de representação em que cada indivíduo escolhe, tira e põe a máscara, esquece e assimila o papel mais verdadeiro, genuíno, mais diferente e personalizado, com o fim, não de ultrapassar o estado de despersonalização, mas de o ocultar ainda mais.

Neste vai-vem contínuo de aparências e simulações, o sentido, as referências, os códigos, os valores, as normas, as instituições doutrora esbatem-se completamente; restam os vestígios, as sobrevivências arcaicas, integrando o mundo eclético duma sociedade post-moderna.

Para o indivíduo, as dúvidas na compreensão deste tempo “novo” em movimento, são totais e corrosivas dos fundamentos mais elementares.

A palavra que, segundo a tradição e a ciência linguística, é a substância das coisas e informa da especificidade dos homens, fica reduzida ao marco estreito da fala, perdendo a virtude de comunicar. As imagens restituem uma realidade transformada, tecnicamente fabricada, politicamente orientada, mas tendencialmente pouco credível.

Neste fluxo mediático onnipresente, o sentido obscurece-se e a realidade oculta-se no nevoeiro das incertezas, das dúvidas, das crises.

Surgem, então, as figuras de recurso que, à semelhança dos fazedores de sentido invocados pelos chefes duma sociedade tradicional-tribal em períodos de crise social, são convocados pelos governos e pelos partidos, pelas igrejas e pelos clubes para recriar a sentido social, renovar as crenças, desenhar novos horizontes de optimismo, de fé e de sonho: filósofos, cientistas sociais, poetas e artistas, profetas, magos e astrólogos... desfilam pela corte ou pelos santuários mediáticos, com pose de sábios, com poderes acrescidos de quem tem a última palavra na redução das indeterminações.

Para além deste laboratório de reajustamento e de societabilidades inventadas em que está mergulhada a sociedade moderna-post-moderna, não faltam os que ainda detêm a iniciativa individual de pesquisar significados numa errância voluntária, sexual, laboral, espacial, cultural,

política, percorrendo quase sempre um círculo que se fecha em cada experiência que se inicia sem destino, nem referências conhecidas.

Para aquém e na direcção oposta, caminham os que fogem à errância e à incerteza, refugiando-se em espaços de lembrança, “armazéns de guarda-roupa”, “estaleiros de sobrevivências”, “pregas” do tempo onde os valores considerados verdadeiros são assumidos e adaptados, como fetiches, compondo sincretismos estranhos, desenvolvendo fundamentalismos intolerantes e polarizando posições diferentes onde o indivíduo paradoxalmente reencontra a mesma submissão despersonalizante de que tinha tentado fugir.

Estas e outras muitas hipóteses podem constituir os inícios duma antropologia regressada ao espaço duma post-modernidade, em que o outro perdura como marginalizado e a homogeneização da sociedade se fragmenta e se cinde num movimento constante de representações do real, em que as categorias de objecto e sujeito, verdade e erro deixaram de constituir os suportes do conhecimento e do saber científico. Resta a possibilidade dum conhecimento antropológico sempre limitado, fraco, hermenêutico e rememorado, testemunho da nostalgia do homem primitivo que nunca o foi totalmente.